B
3329
S62
K6
1918
SRLF

ifornia
onal
ity

UNIVERSITY OF CALIFORNIA IRVINE LIBRARY

UNIVERSITY OF CALIFORNIA IRVINE LIBRARY

3060526

Der Konflikt der modernen Kultur

Ein Vortrag
von
Georg Simmel

B
3329
S62
K6
1918
SRLF

München und Leipzig
Verlag von Duncker & Humblot
1918

By

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg, S.-A.
Piererſche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Hugo und Agathe Liepmann

in Freundſchaft zugeeignet.

Sobald das Leben über das bloß Animaliſche hinaus zur Stufe des Geiſtes vorgeſchritten iſt und der Geiſt ſeinerſeits zur Stufe der Kultur, wird in ihm ein innerer Gegenſatz offenbar, deſſen Entwicklung, Austrag, Neuentſtehung den ganzen Weg der Kultur ausmacht. Offenbar nämlich ſprechen wir von Kultur, wenn die ſchöpferiſche Bewegung des Lebens gewiſſe Gebilde hervorgebracht hat, an denen ſie ihre Äußerung, die Formen ihrer Verwirklichung findet, und die ihrerſeits die Flutungen des nachkommenden Lebens in ſich aufnehmen und ihnen Inhalt und Form, Spielraum und Ordnung geben: ſo die ſozialen Verfaſſungen und die Kunſtwerke, die Religionen und die wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe, die Techniken und die bürgerlichen Geſetze und unzähliges andere. Aber dieſe Erzeugniſſe von Lebensprozeſſen haben das Eigentümliche, daß ſie im Augenblick ihres Entſtehens ſchon einen eigenen feſten Beſtand haben, der mit dem ruheloſen Rhythmus des Lebens ſelbſt, ſeinem Auf- und Niedergang, ſeiner ſteten Erneuerung, ſeinen unaufhörlichen Spaltungen und Wiedervereinigungen nichts mehr zu tun hat. Sie ſind Gehäuſe des ſchöpferiſchen Lebens, das ſie aber wieder verläßt, und des nachſtrömenden, das aber ſchließ-

lich in ihnen nicht mehr unterkommt. Sie zeigen eine eigene Logik und Geſetzlichkeit, einen eigenen Sinn und Widerſtandskraft, in einer gewiſſen Abgelöſtheit und Selbſtändigkeit gegenüber der ſeeliſchen Dynamik, die ſie ſchuf; im Augenblick dieſes Schaffens entſprechen ſie vielleicht dem Leben, aber im Maße ſeiner Weiterentfaltung pflegen ſie in ſtarre Fremdheit, ja Gegenſätzlichkeit zu ihm zu geraten.

Hier nun liegt der letzte Grund davon, daß die Kultur eine Geſchichte hat. Wenn das geiſtgewordene Leben fortwährend ſolche Gebilde ſchafft, die eine Geſchloſſenheit in ſich ſelbſt und einen Anſpruch auf Dauer, ja auf Zeitloſigkeit tragen, ſo mag man ſie als die Formen bezeichnen, in die dieſes Leben ſich kleidet, als die notwendige Art, ohne die es nicht in die Erſcheinung treten, ohne die es nicht geiſtiges Leben ſein kann. Es ſelbſt aber ſtrömt unabläſſig weiter, ſeine ruheloſe Rhythmik tritt an jedem neuen Gehalt, in dem es ſich eine neue Daſeinsform ſchafft, in Widerſpruch gegen deſſen feſte Dauer oder zeitloſe Gültigkeit. In raſcherem oder langſamerem Tempo nagen die Kräfte des Lebens an jedem einmal entſtandenen Kulturgebilde; ſowie es zu ſeiner vollen Ausbildung gelangt iſt, beginnt darunter ſchon das nächſte ſich zu formen,

das es nach kürzerem oder längerem Kampfe zu erfetzen beftimmt ift.

Als Gegenftand der Gefchichte in ihrem größten Sinn erfcheint der Wandel der Kulturformen. Dies ift die äußere Erfcheinung, mit der die Gefchichte als empirifche Wiffenfchaft fich begnügt, indem fie in jedem einzelnen Fall die konkreten Träger und Urfachen jenes Wandels herausftellt. Der Tiefenvorgang dürfte aber der fein, daß das Leben vermöge feines Wefens als Unruhe, Entwicklung, Weiterftrömen, gegen feine eigenen feftgewordenen Erzeugniffe, die mit ihm nicht mitkommen, dauernd ankämpft; da es aber feine eigene Außenexiftenz nicht anders finden kann als eben in irgendwelchen Formen, fo ftellt fich diefer Prozeß fichtbar und benennbar als Verdrängung der alten Form durch eine neue dar. Der fortwährende Wandel der Kulturinhalte, fchließlich der ganzen Kulturftile, ift das Zeichen oder vielmehr der Erfolg der unendlichen Fruchtbarkeit des Lebens, aber auch des tiefen Widerfpruchs, in dem fein ewiges Werden und Sich-Wandeln gegen die objektive Gültigkeit und Selbftbehauptung feiner Darbietungen und Formen ftehf, an denen oder in denen es lebt. Es bewegt fich zwifchen Stirb und Werde — Werde und Stirb.

Dieſer Charakter des geſchichtlichen Kulturprozeſſes iſt zuerſt an wirtſchaftlichen Entwicklungen feſtgeſtellt worden. Die wirtſchaftlichen Kräfte jeder Epoche erzeugen eine ihnen gemäße Produktionsform. Sklavenwirtſchaft und Zunftverfaſſung, bäuerliche Schollenpflichtigkeit und freies Lohnarbeitertum oder welche Arbeitsorganiſationen immer — als ſie ſich bildeten, waren ſie der adäquate Ausdruck deſſen, was die Zeit konnte und wollte. Aber innerhalb ihrer Normierungen und Schranken wuchſen jeweils wirtſchaftliche Kräfte auf, deren Maß und Art ſich in ihnen nicht ausleben konnten und die den immer drückenderen Zwang der jeweiligen Form in langſameren oder akuteren Revolutionen ſprengten, um eine andere, dieſen jeßigen Kräften angemeſſene Produktionsart an ihre Stelle zu ſeßen. Aber dieſe leßtere hat doch in ſich, als Form, keine Energie, die eine andere verdrängen könnte. Es iſt das Leben ſelbſt — hier in ſeiner wirtſchaftlichen Auszweigung — mit ſeinem Drängen und Überholen-Wollen, ſeinem Sich-Wandeln und Differenzieren, das die Dynamik zu der ganzen Bewegung hergibt, das aber, an ſich formlos, doch nur als Geformtes zum Phänomen werden kann. Dennoch beanſprucht dieſe Form, ihrem Weſen als Form nach, und auf

reiner geiſtigen Gebieten noch ſichtbarer als auf wirtſchaftlichem, im Augenblick ihres Aufkommens eine übermomentane, von der Pulſierung des Lebens ſelbſt emanzipierte Gültigkeit; und darum ſetzt ſich gegen dieſe das Leben eigentlich von vornherein in latente Oppoſition, die bald in dieſer, bald in jener Provinz unſeres Seins und Tuns zum Ausbruch kommt. Und dies kann ſich ſchließlich zu einer Geſamtnot der Kultur akkumulieren, in der das Leben die Form als ſolche wie etwas ihm Aufgedrungenes empfindet, die Form überhaupt, nicht nur dieſe und jene durchbrechen und in ſeine Unmittelbarkeit aufſaugen will, um ſich ſelbſt an ihre Stelle zu ſetzen, ſeine eigene Kraft und Fülle ſo und nur ſo ſtrömen zu laſſen, wie ſie eben aus ſeiner Quelle bricht, bis alle Erkenntniſſe, Werte und Gebilde nur noch als ſeine umwegloſen Offenbarungen gelten können. Jetzt erleben wir dieſe neue Phaſe des alten Kampfes, der nicht mehr Kampf der heute vom Leben gefüllten Form gegen die alte, leblos gewordene iſt, ſondern Kampf des Lebens gegen die Form überhaupt, gegen das Prinzip der Form. Der Tatſache nach haben die Moraliſten, die Lobredner der alten Zeit, die Menſchen des ſtrengen Stilgefühles recht, wenn ſie über die allenthalben ſich ſteigernde »Form-

loſigkeit« des modernen Lebens klagen. Nur pflegen ſie zu überſehen, daß nicht nur etwas Negatives, das Abſterben der überlieferten Formen geſchieht, ſondern ein durchaus poſitiver Lebensdrang dieſe Formen abſtößt. Weil aber die Breite dieſes Geſchehens ihn zu der Konzentrierung zu neuem Formſchaffen noch nicht kommen läßt, macht er ſozuſagen aus dieſer Not ein Prinzip und glaubt gegen die Form, bloß weil ſie Form iſt, kämpfen zu ſollen. Vielleicht iſt dies nur in einer Epoche möglich, in der die Kulturformen überhaupt als erſchöpfter Boden empfunden werden, der hergegeben hat, was er hergeben konnte, während er doch noch ganz und gar von den Erzeugniſſen ſeiner früheren Fruchtbarkeit bedeckt iſt. Gewiß, im 18. Jahrhundert geſchah Ähnliches, aber einmal geſchah es durch einen viel längeren Zeitraum hindurch, von der engliſchen Aufklärung des 17. Jahrhunderts bis zur franzöſiſchen Revolution, und dann ſtand hinter jedem Umſturz das ganz feſte neue Ideal: die Befreiung des Individuums, das Vernünftigwerden des Lebens, der ſichere Fortſchritt der Menſchheit zu Glück und Vollkommenheit. Und aus ihm ſtieg, die Menſchen innerlich ſichernd, das Bild neuer, irgendwie ſchon vorbereiteter Kulturformen auf. So kam es nicht

zu der Kulturnot, die wir kennen, die wir Älteren allmählich wachſen ſahen, bis zu dem Grade, daß überhaupt nicht mehr eine neue Form den Kampf gegen eine alte aufnahm, ſondern auf allen möglichen Gebieten das Leben ſich dagegen empört, in irgendwie feſten Formen verlaufen zu ſollen.

Es iſt wie ein Vorſtadium dieſer nun deutlich gewordenen Lage, daß in der philoſophiſchen Deutung der Welt ſchon vor Jahrzehnten der Begriff des Lebens herrſchend zu werden begonnen hat. Um dieſer Erſcheinung ihren richtigen Platz innerhalb des geiſtesgeſchichtlichen Geſamtraumes anzuweiſen, muß ich ein wenig weiter ausholen. In jeder großen, entſchieden charakteriſierten Kulturepoche kann man je einen Zentralbegriff wahrnehmen, aus dem die geiſtigen Bewegungen hervorgehen, und auf den ſie zugleich hinzugehen ſcheinen; mag nun die Zeit ſelbſt über ihn ein abſtraktes Bewußtſein haben, oder mag er nur der ideelle Brennpunkt für jene Bewegungen ſein, den erſt der ſpätere Beobachter in ſeinem Sinn und ſeiner Bedeutung für ſie erkennt. Jeder ſolche Zentralbegriff findet natürlich unzählige Abwandlungen, Verhüllungen, Gegnerſchaften, aber mit alledem bleibt er der »heimliche König« der Geiſtesepoche. Für jede

ſolche liegt er da — und das macht ſeinen Ort auffindbar —, wo das höchſte Sein, das Abſolute und Metaphyſiſche der Wirklichkeit mit dem höchſten Wert, mit der abſoluten Forderung an uns ſelbſt und an die Welt zuſammentrifft. Gewiß liegt hierin ein logiſcher Widerſpruch: was unbedingteſte Realität iſt, braucht nicht erſt realiſiert zu werden, von dem unbezweifeltſten Sein kann man erſichtlich nicht ſagen, daß es erſt ſein ſoll. Aber um dieſe begriffliche Schwierigkeit kümmern ſich die Weltanſchauungen in ihren letzten Aufgipfelungen nicht, und gerade wo ſie ihn begehen, wo die ſonſt gegeneinander fremden Reihen des Seins und des Sollens ſich begegnen, kann man ſicher ſein, an einem wirklichen Zentralpunkt des jeweiligen Weltbildes zu ſtehen. Nur in größter Kürze deute ich hier an, was mir für weite Epochen als ein ſolcher Zentralbegriff erſcheint. In der griechiſchen Klaſſik war es die Idee des Seins, des einheitlichen, ſubſtanziellen, göttlichen, das aber nicht pantheiſtiſch geſtaltlos war, ſondern in ſinnvollen plaſtiſchen Formen gegeben und zu ihnen zu geſtalten. An ſeine Stelle ſetzte das chriſtliche Mittelalter den Gottesbegriff, Quell zugleich und Ziel aller Wirklichkeit, unbedingter Herr unſerer Exiſtenz und doch von ihr freien Gehorſam und Hingabe erſt fordernd.

Dieſen oberſten Platz nahm ſeit der Renaiſſance allmählich der Begriff der Natur ein. Sie erſchien als das Unbedingte, das allein Seiende und Wahre, zugleich aber als das Ideal, als ein erſt Darzuſtellendes und Durchzuſetzendes; zuerſt im Künſtlertum, für das ja von vornherein die Einheit des letzten Kernes der Wirklichkeit und des wertmäßig Höchſten unerläßliche Lebensbedingung iſt. Dann hat das 17. Jahrhundert die Weltanſchauung um den Begriff des Naturgeſetzes als des allein weſenhaft Gültigen zentriert, und das Jahrhundert Rouſſeaus hat die »Natur« als Ideal, als den abſoluten Wert, Sehnſucht und Forderung darüber gebaut. Daneben arbeitet ſich am Ende der Epoche das Ich, die ſeeliſche Perſönlichkeit, als Zentralbegriff auf, indem einerſeits das ganze Daſein als ſchöpferiſche Vorſtellung des bewußten Ich auftritt, anderſeits die Perſönlichkeit doch erſt zur Aufgabe wird, das Durchſetzen des reinen Ich oder auch der Individualität als der abſolute ſittliche Anſpruch, ja als das metaphyſiſche Weltziel erſcheint. Das 19. Jahrhundert hat in der bunten Vielheit ſeiner geiſtigen Bewegungen keinen gleich umfaſſenden Leitgedanken aufgebracht. In der Beſchränkung auf das Menſchliche könnte man hier an den Begriff der Geſellſchaft denken, die im 19. Jahr-

hundert zuerſt als unſere eigentliche Lebensrealität verkündet wurde, das Individuum ein bloßer Kreuzungspunkt ſozialer Reihen oder gar eine Fiktion wie das Atom; anderſeits aber wird doch gerade ein Aufgehen in der Geſellſchaft erſt gefordert, die abſolute Hingabe an ſie ſei das abſolute Sollen, das das ſittliche und jegliches andere in ſich ſchlöſſe. Erſt um die Wende des 20. Jahrhunderts ſchienen weitere Schichten des geiſtigen Europa gleichſam die Hand nach einem neuen Grundmotiv für den Aufbau einer Weltanſchauung auszuſtrecken: der Begriff des Lebens ſtrebt zu der zentralen Stelle auf, in der Wirklichkeit und Werte — metaphyſiſche wie pſychologiſche, ſittliche wie künſtleriſche — ihren Ausgangspunkt und ihren Treffpunkt haben.

Welche Einzelerſcheinungen nun, die zuvor geſchilderte Allgemeintendenz der jüngſten Kultur tragend, in der vielgeſtaltigen »Metaphyſik des Lebens« den Boden für ihr Wachstum, die Rechtfertigung für ihre Richtungen und ihre Konflikte und Tragödien finden — wird nachher zu verfolgen ſein. Aber es muß noch geſagt werden, wie merkwürdig die aufkommende weltanſchauliche Bedeutung des Lebensbegriffes ſich vorwegnehmend damit beſtätigt hat, daß die großen An-

tagoniſten der modernen Wertgefühle, Schopenhauer und Nietzſche, ſich gerade in ihr zuſammenfinden. Schopenhauer iſt der erſte neuzeitliche Philoſoph, der innerhalb der tiefſten und entſcheidenden Schicht nicht nach irgendwelchen Inhalten des Lebens, nach Ideen oder Seinsbeſtänden fragt, ſondern ausſchließlich: Was iſt das Leben, was iſt ſeine Bedeutung rein als Leben? Daß er den Ausdruck nicht braucht, ſondern nur vom Willen zum Leben oder vom Willen überhaupt ſpricht, darf an dieſer Grundeinſtellung nicht irre machen. Jenſeits all ſeines ſpekulativen Hinausgreifens über das Leben, iſt »Wille« eben ſeine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Lebens als ſolchen. Und dieſe beſagt, daß das Leben keinen Sinn und Zweck außerhalb ſeiner ſelbſt erreichen kann, weil es immer ſeinen eigenen, in tauſend Formen verkleideten Willen ergreift; gerade indem es ſeiner metaphyſiſchen Wirklichkeit nach nur in ſich ſelbſt bleiben kann, kann es an jedem ſcheinbaren Ziel nur Enttäuſchung und endlos weitertreibende Illuſionen finden. Nietzſche aber, ganz ebenſo von dem Leben als der alleinigen Beſtimmung ſeiner ſelbſt, als der alleinigen Subſtanz aller ſeiner Inhalte ausgehend, hat den dem Leben von außen verſagten ſinngebenden

Zweck im Leben ſelbſt gefunden, das ſeinem Weſen nach Steigerung, Mehrwerden, Entwicklung zu Fülle und Macht, zu Kraft und Schönheit aus ſich ſelbſt heraus iſt, — nicht an einem angebbaren Ziele, ſondern an der Entwicklung ſeiner ſelbſt, dadurch, daß es mehr Leben wird, einen Wert gewinnend, der ſich ins Unendliche erhöht. Aus wie tiefen Weſensgegenſätzen heraus, jeder verſtandesmäßigen Vermittlung oder Entſcheidung ſpottend, hier auch die Verzweiflung am Leben und der Jubel über das Leben einander entgegenſtehen — die Grundfrage iſt ihnen gemeinſam und ſcheidet ſie von allen früheren Philoſophen — die Grundfrage: Was bedeutet das Leben, was iſt ſein Wert bloß als Leben? Nach dem Erkennen und der Moral, nach dem Ich und der Vernunft, nach der Kunſt und Gott, nach Glück und Leiden können ſie erſt fragen, nachdem ſie ſich jenes erſte Rätſel gelöſt haben, und ſeine Löſung entſcheidet über all ſolches; erſt die Urtatſache des Lebens gibt allem Sinn und Maß, poſitiven oder negativen Wert. Der Begriff des Lebens iſt der Schnittpunkt der beiden entgegengeſetzt laufenden Gedankenlinien, die den Grundentſcheidungen des modernen Lebens den Rahmen gegeben haben.

Ich verſuche nun an einigen Erſcheinungen

der neueſten, das heißt bis 1914 entwickelten Kultur die entſcheidende Abweichung von allem bisherigen Kulturwandel darzuſtellen, in welchem immer die Sehnſucht nach einer neuen Form die alte geſtürzt hat; während wir jetzt als das letzte Motiv der Entwicklungen auf dieſem Gebiete, auch wo das Bewußtſein ſcheinbar oder wirklich zu neuen Gebilden vorſchreitet, dennoch als ihre letzte Triebfeder die Gegnerſchaft gegen das Prinzip der Form überhaupt heraushören können. Es iſt vielleicht – um dies noch vorauszuſchicken – nur ein anderer Ausdruck für das, der benennbaren Erſcheinung nach Negative dieſer Geiſtesbewegung, daß wir mindeſtens ſeit einer Reihe von Jahrzehnten nicht mehr unter einer irgendwie gemeinſamen Idee leben, ja in weitem Ausmaß überhaupt nicht unter einer Idee — wie das Mittelalter ſeine kirchlich chriſtliche Idee hatte, und die Renaiſſance den Wiedergewinn der irdiſchen Natur als eines Wertes, der nicht erſt durch Legitimation von tranſzendenten Mächten her galt, wie die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die für die Idee des allgemeinen Menſchenglücks durch die Herrſchaft der Vernunft lebte, und die große Zeit des deutſchen Idealismus, die die Wiſſenſchaft durch künſtleriſche Phantaſie verklärte und der Kunſt durch wiſſenſchaftliche Er-

kenntnis ein Fundament von kosmiſcher Breite geben wollte. Würde man aber heut die Menſchen der gebildeten Schichten fragen, unter welcher Idee ſie eigentlich leben, ſo würden die meiſten eine ſpezialiſtiſche Antwort aus ihrem Beruf heraus geben; aber von einer Kulturidee, die ſie als ganze Menſchen und die alle Sonderbetätigungen beherrſchte, würde man ſelten hören. Iſt das eigentümliche Stadium des geſchichtlichen Wandels ſchon innerhalb der einzelnen Kulturprovinz jetzt dies, daß die reine Unmittelbarkeit des Lebens in die Erſcheinung treten will und, ſoweit ſie dies doch nur in irgendeiner Form kann, durch deren Unzulänglichkeit gerade jenes eigentlich entſcheidende Motiv verrät — ſo fehlt nicht nur ſozuſagen das Material für eine zuſammenfaſſende Kulturidee, ſondern die Gebiete, deren Neubildungen von ihr zu umgreifen wären, ſind viel zu mannigfaltig, ja heterogen, um eine ſolche ideelle Vereinheitlichung zuzulaſſen. — Auf das Einzelne übergehend, ſpreche ich nun zuerſt von künſtleriſchen Erſcheinungen.

Aus den durcheinanderlaufenden Beſtrebungen, deren Ganzheit als Futurismus bezeichnet wird, ſcheint ſich nur die als Expreſſionismus charakteriſierte Richtung mit einer einigermaßen bezeichen-

baren Einheit und Deutlichkeit herauszuheben. Täuſche ich mich nicht, ſo iſt es der Sinn des Expreſſionismus, daß die innere Bewegtheit des Künſtlers ſich ganz unmittelbar ſo, wie ſie erlebt wird, in das Werk oder genauer noch als das Werk fortſetze. Sie ſoll das nicht an einer Form tun oder ſich in eine Form gießen, die ihr von einer Exiſtenz außerhalb ihrer, einer realen oder auch einer ideellen, aufgedrungen würde. Darum hat ſie nichts mit der Nachbildung eines Seins oder Geſchehens zu tun, weder in deſſen objektiver naturgeſetzlicher Geſtalt, noch, wie es der Impreſſionismus wollte, in der unſeres momentanen ſinnlichen Eindrucks von ihm; denn auch dieſer iſt ſchließlich nicht die rein eigene, ausſchließlich von innen beſtimmte Produktion des Künſtlers, ſondern die Impreſſion ſelbſt iſt etwas Paſſives, Abhängiges und das ſie widerſpiegelnde Werk eine Art Miſchung des künſtleriſchen Selbſtlebens mit der Fremdheit eines Gegebenen. Und wie dieſes dem Inhalt nach Außerſubjektive abgewieſen wird, ebenſo diejenige Formgebung im engeren Sinne, die an den Künſtler erſt von irgendwoher herantritt, von der Tradition und der Methode, von einem Vorbild und einem feſtgeſtellten Prinzip. Alles dies ſind Hemmungen des Lebens, das ſich aus ſich ſelbſt heraus

ſchöpferiſch ergießen will und deshalb, wenn es ſich ſolchen Formen fügte, ſich nur als ein abgebogenes, ſtarr gewordenes, unechtes in dem Werk fände. Ich möchte mir das Schaffen des expreſſioniſtiſchen Malers (und entſprechend, nur nicht ſo einfach ausdrückbar, in allen anderen Künſten) bei abſoluter Reinheit ſo vorſtellen, daß ſeine ſeeliſche Bewegtheit ſich ohne weiteres in die Hand, die den Pinſel hält, fortſetzt — wie die Geſte die innere Bewegtheit, der Schrei den Schmerz ausdrückt —, daß deren Bewegungen ihr widerſtandslos gehorchen, ſo daß das auf der Leinwand ſchließlich daſtehende Gebilde der unmittelbare Niederſchlag des inneren Lebens iſt, das nichts Äußerliches und Fremdes in ſeine Entfaltung hineingelaſſen hat. Daß auch expreſſioniſtiſche Bilder nach einem Objekt tituliert werden, mit dem ſie gar keine »Ähnlichkeit« haben, iſt zwar befremdend genug und vielleicht überflüſſig, aber doch nicht ſo ſinnlos, wie es nach den bisherigen artiſtiſchen Vorausſetzungen ſcheinen muß. Denn jene innere Bewegtheit des Künſtlers, die als expreſſioniſtiſches Werk nur ausſtrömt, kann freilich aus unauffindbaren oder namenloſen Quellflüſſen der Seele kommen. Sie kann aber natürlich auch dem Reiz durch ein äußeres Objekt entſtammen. Und während man

bisher meinte, daß der künſtleriſch produktive Erfolg ſolcher Anregung eine morphologiſche Ähnlichkeit mit dem, wovon ſie ausging, zeigen müßte (auf dieſer Vorausſetzung ruhte der ganze Impreſſionismus), hat der Expreſſionismus dieſe Vorausſetzung aufgelöſt; er macht Ernſt damit, daß eine Urſache und ihre Wirkung keinerlei Gleichheit ihrer äußeren Erſcheinungsform zu haben, daß die nur innerlichen dynamiſchen Beziehungen beider ſich in keine anſchauliche Verwandtſchaft fortzuſetzen brauchen. So kann der Anblick einer Geige oder eines menſchlichen Geſichts in dem Maler Affekte auslöſen, die, in Umſetzungen durch ſeine künſtleriſchen Energien, ſchließlich ein völlig anders ausſehendes Gebilde aus ſich entlaſſen. Man könnte ſagen, der expreſſioniſtiſche Künſtler ſetze an die Stelle des »Modells« die »Veranlaſſung«, die ſein inhaltlich nur ſich ſelbſt gehorſames Leben zu einer Bewegung anregt. Auf den abſtrakten Ausdruck gebracht, der doch die ganz reale Willenslinie zeichnet, iſt es der Kampf des Lebens um ſein Selbſt-Sein; es will, wo es ſich ausſpricht, eben nur ſich ſelbſt ausſprechen und durchbricht deshalb jede Form, die ihm von einer anderen Wirklichkeit, die um ihrer Wirklichkeit willen, oder von einem Geſetz, das um des Geſetzes

willen gilt, auferlegt werden ſoll. Gewiß, begrifflich angeſehen, hat auch das ſchließlich daſtehende Gebilde eine Form. Allein ſie iſt hier der künſtleriſchen Intention nach nur eine ſozuſagen unvermeidliche Äußerlichkeit, ſie hat nicht, wie die Formen aller anderen Kunſtideale, eine Bedeutung an ſich ſelbſt, die von dem ſchaffenden Leben nur getragen, nur verwirklicht würde. Deshalb iſt dieſe Kunſt auch gegen Schönheit oder Häßlichkeit gleichgültig, die ſich an die Erſcheinung ſolcher Formen heftet, während das Leben in ſeinem nicht von einem Ziel beſtimmten, ſondern von einer Kraft getriebenen Ausſtrömen, ſeine Bedeutung jenſeits von Schönheit und Häßlichkeit hat. Wenn die Werke, die dabei herauskommen, uns nicht befriedigen, ſo beſtätigt dies nur, daß eine neue Form eben nicht gefunden iſt und ſozuſagen nicht in Frage ſteht. Nachdem die Geſtaltung daſteht, der zeugende Lebensprozeß ſie verlaſſen hat, zeigt ſich, daß ſie den eigenen Sinn und Wert nicht beſitzt, den man von dem objektiv Daſtehenden, von ſeinem Schöpfer Gelöſten fordert, den aber dieſes, nur ſich ſelbſt ausdrückende Leben, gleichſam eiferſüchtig, dem Gebilde nicht gegönnt hat. Vielleicht liegt in dieſer prinzipiellen Richtung ſchon die eigentümliche Vorliebe, die ſich ſeit einiger

Zeit für die Alterskunſt der großen Künſtler bemerkbar macht. Hier iſt das ſchöpferiſche Leben ſo ſouverän es ſelbſt, ſo reich an ſich ſelbſt geworden, daß es jede Form, die irgendwie traditionell oder mit anderen geteilt iſt, abſtößt, daß ſeine Äußerung im Kunſtwerk nichts anderes iſt, als ſein jeweiliges eigenſtes Verhängnis. So zuſammenhängend und ſinnvoll das Werk von dieſem her ſei, ſo erſcheint es vom Standpunkt der hergebrachten Formen aus oft zerſplittert, ungleichmäßig, wie aus Fragmenten beſtehend. Dies iſt nicht ſenile Unfähigkeit zur Geſtaltung, keine Altersſchwäche, ſondern Altersſtärke. Der große Künſtler iſt in dieſer Epoche ſeiner Vollendung ſo rein er ſelbſt, daß ſein Werk nur das an Form noch zeigt, was die Strömung ſeines Lebens von ſelbſt erzeugt: ihr Eigenrecht hat die Form ihm gegenüber verloren.

Nun wäre es zwar prinzipiell durchaus möglich, daß eine Form, die rein als Form vollkommen und in ſich bedeutſam iſt, der völlig adäquate Ausdruck jenes unmittelbaren Lebens wäre und ihm anläge wie eine organiſch gewachſene Haut; und bei den großen, eigentlich klaſſiſch zu nennenden Werken iſt dies zweifellos der Fall. Allein von dieſen abgeſehen, offenbart ſich hier ein eigentümliches Strukturverhältnis

der geiſtigen Welt, das weit über ſeine Folgen für die Kunſt hinwegreicht. Man wird behaupten dürfen, daß ſich in der Kunſt etwas ausſpricht, was jenſeits der — in Vollendung zu Gebote ſtehenden — Form der Kunſt lebt. In jedem großen Künſtler und jedem großen Kunſtwerk iſt ein Tieferes, Breiteres, aus verborgeneren Quellen Fließendes enthalten, als die Kunſt in ihrem rein artiſtiſchen Sinne hergibt, das aber von ihr aufgenommen und zu Darſtellung und Merkbarkeit gebracht wird. Während dieſes Etwas nun in jenen klaſſiſchen Fällen gänzlich mit ihr verſchmilzt, wird ſein Gefühltwerden, ſein Bewußtſein, in den Fällen etwas mehr Geſondertes, von ſich aus Sprechendes, in denen es der Form der Kunſt geradezu widerſtreitet, ja ſogar ſie zerſtört. So das innere Schickſal, das Beethoven in den letzten Werken ausſprechen will. Hier iſt nicht eine beſtimmte Kunſtform zerbrochen, ſondern die Kunſtform überhaupt iſt von etwas anderem, Weiterem, aus einer anderen Dimenſion Kommendem überwältigt. So in der Metaphyſik. Ihre Abſicht iſt doch Erkenntnis der Wahrheit. Aber es will ſich in ihr etwas ausſprechen, was jenſeits von Erkenntnis liegt und dieſes Mehr oder Tiefer oder nur Anderes dadurch unverkennbar macht, daß es die Wahrheit

als ſolche vergewaltigt, das Widerſpruchsvolle, zweifellos Widerlegbare behauptet. Es gehört zu den typiſchen Paradoxien des Geiſtes — die freilich der bequeme Optimismus der Flachheit zu verleugnen pflegt —, daß manche Metaphyſik als Lebensſymbol oder als ausgedrücktes Verhältnis eines Typus Menſch zum Seinsganzen nicht ſo wahr wäre, wenn ſie als »Erkenntnis« wahr wäre. Vielleicht iſt auch in der Religion etwas, was nicht Religion iſt, ein tieferes Jenſeitsihrer, das es bewirkt, daß jede ihrer konkreten Formen, in denen ſie doch wirklich Religion iſt, geſprengt wird, und das ſich als Ketzertum und Abfall offenbart. Daß in einem Menſchenwerk, vielleicht in jedem, das ganz aus der Schöpferkraft der Seele ſtammt, mehr iſt, als in ſeine Form hineingeht — wodurch es ſich von allem bloß mechaniſch Entſtandenen unterſcheidet —, ſehen wir erſt unzweideutig, wenn es ſich in Gegenſatz zu dieſer Form begibt. — Vielleicht nicht in ſolcher Zuſpitzung, aber der allgemeinen Struktur nach, liegt hier das Motiv für das Intereſſe, das die Kunſt van Goghs jetzt findet. Denn mehr wohl als bei allen anderen Malern empfindet man, daß hier ein leidenſchaftlich und weit über die Grenzen der Malerei hinausſchwingendes Leben, hervorbrechend aus einer ganz ſingulären

Breite und Tiefe, in dem maleriſchen Talent gleichſam nur den Kanal für ſein Ausſtrömen gefunden hat, ſozuſagen zufällig, als hätte es ſich ebenſogut in praktiſche oder religiöſe, dichteriſche oder muſikaliſche Betätigung hinausleben können. Es ſcheint mir vor allem dieſes glühende, in ſeiner Unmittelbarkeit fühlbare Leben zu ſein — das freilich nur hier und da zu ſeiner anſchaulichen Ausformung in einen ſie zerſtörenden Kontraſt tritt —, was ganz im Sinne der hier gemeinten allgemeinen Geiſtesrichtung weite Kreiſe an van Gogh feſſelt. — Daß anderſeits in einem Teil der heutigen Jugend die Sehnſucht nach einer völlig abſtrakten Kunſt beſteht, wird wohl aus dem Gefühl ſtammen, daß das Leben ſich mit der Leidenſchaft des unmittelbaren, nackten Selbſtausdrucks in einen Widerſpruch und eine Unmöglichkeit begibt, gleichviel, wie unbeſorgt es dieſe auf ſich nimmt. Gerade die ungeheure Bewegtheit des Lebens in dieſer Jugend treibt auch jene Tendenz in das abſolute Extrem. Übrigens iſt es überhaupt begreiflich, daß vor allem die Jugend die hier charakteriſierte Bewegung vertritt. Denn wenn im allgemeinen ſchon geſchichtliche Wandlungen von äußerem oder innerem Revolutionarismus durch die Jugend getragen werden, ſo liegt hier noch in dem be-

ſonderen Weſen der jetzigen eine beſondere Hinweiſung darauf. Denn während das Alter, bei ermattender Vitalität, ſich mehr und mehr auf die objektiven Inhalte des Lebens (die in dem jetzigen Sinne ebenſo als ſeine Formen zu bezeichnen ſind) konzentriert, kommt es der Jugend vor allem auf den Prozeß des Lebens an, ſie will nur deſſen Kräfte und Kraftüberſchuß ausleben, relativ gleichgültig, an welchen Gegenſtänden und deshalb oft genug treulos gegen ſie. In einer Kulturrichtung, die nur das Leben ſelbſt und ſeine gegen alle Form beinahe verächtliche Äußerung inthroniſiert, objektiviert ſich gewiſſermaßen der Sinn des jugendlichen Lebens als ſolchen.

Endlich begegnet im Umkreis dieſer Erwägungen noch ein beſtätigendes Fundament innerhalb und in weitem Maße auch außerhalb des Kunſtbetriebes. Die Originalitätsſucht bei ſo vielen jungen Leuten der Gegenwart iſt vielfach, keineswegs aber ausſchließlich, Eitelkeit und ein Bemühen, ſich für ſich ſelbſt und andere zu einer Senſation zu machen. In den beſſeren Fällen wirkt darin doch die Leidenſchaft, das wirkliche eigene Leben zur Äußerung zu bringen, und die Sicherheit, daß es wirklich ſeine Äußerung iſt, ſcheint nur gegeben, wenn

nichts ſonſt Beſtehendes, Überliefertes in ſie aufgenommen iſt. Denn dies iſt eine ſchon feſtgewordene, jenſeits des unmittelbaren Schöpfertums objektivierte Art und Form, in die man das eigene Leben gießt, und in der es nicht nur ſeine Eigenheit verliert, ſondern in Gefahr iſt, gerade ſeine Lebendigkeit in ein nicht mehr Lebendiges zu verſtrömen. Was in dieſen Fällen gerettet werden ſoll, iſt nicht ſowohl die Individualität des Lebens, ſondern das Leben der Individualität. Die Originalität iſt ſozuſagen nur die ratio cognoscendi, die uns vergewiſſert, daß das Leben rein bei ſich ſelbſt iſt und nicht Formen, die ihm äußerlich, objektiviert und ſtarr ſind, in ſeinen Strom oder ſeinen Strom in ſie aufgenommen hat. Dies iſt vielleicht überhaupt, worauf ich hier nur hindeuten kann, eine tiefere Intention, die dem modernen Individualismus zugrunde liegt. —

Ich verſuche nun den gleichen Grundwillen an einer der jüngſten philoſophiſchen Bewegungen nachzuweiſen, die ſich am entſchiedenſten von den hiſtoriſch gefeſteten Geſtaltungen der Philoſophie abwendet. Ich will ſie als Pragmatismus bezeichnen, weil auf dieſen Namen die bekannteſte Auszweigung der Theorie, die amerikaniſche, getauft iſt, die ich im übrigen für ihre

oberflächlichſte und beſchränkteſte halte. In Unabhängigkeit von dieſer wie von jeder anderen bisher beſtehenden Fixierung erſcheint mir für unſer jetziges Intereſſe die folgende Motivation als die entſcheidende. Von allen Sondergebieten der Kultur iſt keines dem Leben gegenüber ſelbſtändiger, keines ſo autonom, in ſolcher Entferntheit von den Bewegtheiten und Nöten, den Individualiſierungen und Schickſalen des Lebens ruhend, wie das Erkennen. Nicht nur daß zweimal zwei vier iſt, oder daß die Materienmaſſen ſich im umgekehrten Entfernungsquadrat anziehen, gilt, gleichviel, ob lebendige Geiſter es wiſſen oder nicht, und gleichgültig dagegen, welche Wandlungen während ſeines beharrenden Erkanntſeins das Menſchengeſchlecht erlebe, ſondern auch die unmittelbarer in das Leben verflochtenen Erkenntniſſe ſpielen ihre Rolle in dieſem, gerade weil ſie in allem Auf und Nieder ſeiner Strömungen etwas dieſem Unberührbares ſind. Auch das ſogenannte praktiſche Wiſſen iſt natürlich ein theoretiſches, das nur nachträglich zu praktiſchen Zwecken verwendet wird, als Wiſſen aber einer ſelbſtgeſetzlichen Ordnung, einem idealen Reich des Wahren zugehörig bleibt.

Dieſe, der Wahrheit von je zuerkannte Unabhängigkeit wird vom Pragmatismus beſtritten,

Jeder Schritt und Tritt des Lebens, äußeren wie inneren, — ſo argumentiert er — beruht auf irgendwelchen Erkenntnisvorſtellungen, deren Wahrheit unſer Leben erhält und fördert, deren Irrigkeit uns ins Verderben führt. Da aber unſere Vorſtellungen von unſerer pſychiſchen Artung abhängig und keineswegs mechaniſche Abſpiegelungen der Realität ſind, in die unſer praktiſches Leben ſich verflicht, ſo wäre es der merkwürdigſte Zufall, wenn Vorſtellungen, ausſchließlich in der Konſequenz ſubjektiver Denkweiſe entwickelt, zu erwünſchten und berechenbaren Folgen innerhalb jener Realität führen ſollten. Das Wahrſcheinliche iſt vielmehr, daß unter den zahlloſen, unſer handelndes Leben beſtimmenden Vorſtellungen gewiſſe, auf Grund ihrer fördernden dynamiſchen Beeinfluſſung dieſes Lebens den Titel der wahren erhalten, während andere von entgegengeſetzten Folgen die irrigen heißen. Es beſteht alſo nicht jene von vornherein unabhängige Wahrheit, die nur wie nachträglich in den Lebensſtrom hinabgezogen wird, um ihn richtig zu leiten, ſondern umgekehrt: unter den unabſehlichen theoretiſchen Elementen, die dieſer Lebensſtrom gebiert und die rückwirkend wieder ſeine Richtung beeinfluſſen, ſind ſolche, deren Einfluß unſerem Lebenswillen gemäß iſt — zufällig, könnte man

ſagen: aber ohne dieſen Zufall würden wir nicht exiſtieren können — und eben dieſe heißen uns die wahren, die richtig erkennenden. Nicht die Objekte für ſich und nicht ein ſouveräner Verſtand in uns beſtimmen den Wahrheitsgehalt unſeres Vorſtellens: ſondern das Leben ſelbſt, bald nach ſeinen groben Nützlichkeiten, bald nach ſeinen tiefſten ſeeliſchen Bedürfniſſen erzeugt jene Wertrangierung unter unſeren Vorſtellungen, deren einen Pol wir als die volle Wahrheit, den anderen als den vollen Irrtum bezeichnen. Ich kann dieſe Lehre hier weder ausführen noch kritiſieren. Auch kommt es mir ja nicht auf ihr Recht oder Unrecht, ſondern darauf an, daß ſie eben jetzt entwickelt worden iſt, daß ſie dem Erkennen ſeinen alten Anſpruch nimmt, ein freiſchwebendes Reich zu ſein, nach ſelbſtändigen ideellen Geſetzen verwaltet; nun iſt es ein in das Leben verwebtes Element, aus deſſen Quelle geſpeiſt, von der Geſamtheit und Einheit ſeiner Richtungen und Zwecke gelenkt und von ſeinen fundierenden Werten her legitimiert. Das Leben hat damit über eine bisher ſcheinbar von ihm abgetrennte und autonome Provinz ſeine Souveränität reklamiert; und mit tieferer weltanſchaulicher Wendung iſt dies ſo auszudrücken, daß die Formen des Erkennens, durch

ihre innere Konſiſtenz, ihren ſelbſtgenugſamen Sinn einen feſten Rahmen oder ein unzerreißbares Canevas für unſere ganze Vorſtellungswelt bildend, von und in der Flutung des Lebens aufgelöſt werden, ſich deren werdenden und ſich wandelnden Kräften und Richtungen bildſam zeigen, ohne ihnen aus einem eigenen Recht und einer zeitloſen Gültigkeit Widerſtand entgegenzuſetzen. Zu reinſter Ausprägung gelangt das Leben als Zentralbegriff der Weltanſchauung da, wo weit über dieſe Umgeſtaltung des Erkenntnisproblems hinaus das Leben zur metaphyſiſchen Urtatſache, zum Weſen alles Seins überhaupt wird, ſo daß jede gegebene Erſcheinung ein Pulsſchlag oder eine Darſtellungsweiſe oder ein Entwicklungsſtadium des abſoluten Lebens iſt: es ſteigt, in der Geſamtentfaltung der Welt zum Geiſte, als Geiſt, auf, es ſinkt als Materie herab. Und wenn dieſe Theorie die Erkenntnisfrage durch die »Intuition« beantwortet, die jenſeits alles Logiſchen, verſtandesmäßig Vermittelten die wahre Innerlichkeit der Dinge unmittelbar erfaſſe — ſo bedeutet dies, daß nur das Leben imſtande iſt, das Leben zu verſtehen. Darum mußte, von dieſer Seite geſehen, auch alle Objektivität, der Gegenſtand der Erkenntnis, in Leben verwandelt werden, damit der

Prozeß des Erkennens, durchaus als eine Funktion des Lebens ſelbſt gedeutet, auch ſicher ſei, ein ihm ganz durchdringbares, weil ihm weſensgleiches Objekt ſich gegenüber zu haben. Während alſo der urſprüngliche Pragmatismus das Weltbild nur von der Seite des Subjekts her in Leben auflöſte, iſt dies nun hier auch von der Seite des Objekts her geſchehen. Von der Form als einem Weltprinzip außerhalb des Lebens, als einer Daſeinsbeſtimmung eigenen Sinnes und eigener Macht iſt nichts mehr übrig geblieben. Was in dieſem Bilde noch als Form bezeichnet werden könnte, würde nur von Gnaden des Lebens ſelbſt beſtehen.

Es akkumuliert ſich dieſe Wendung vom Formprinzip weg in der Abneigung nicht nur des Pragmatismus, ſondern aller von dem modernen Gefühl für das Leben erfüllten Denker gegen das geſchloſſene Syſtem, in dem die frühere, noch von dem klaſſiſchen Formgedanken beherrſchte Epoche das ganze philoſophiſche Heil geſehen hatte. Das Syſtem will alle Erkenntniſſe, mindeſtens in ihren allgemeinſten Begriffen, von einem Grundmotiv aus gewiſſermaßen ſymmetriſch zu einem nach allen Seiten gleichmäßig ausgebildeten Bau über- und untergeordneter Glieder vereinigen. In der architektoniſch-äſtheti-

ſchen Vollendung, in der gelungenen Abrundung und Lückenloſigkeit dieſes Baues ſieht es — und dies iſt der entſcheidende Punkt — den Beweis für ſeine ſachliche Richtigkeit und dafür, daß nun wirklich die Ganzheit des Daſeins erfaßt und begriffen wäre. Es iſt die äußerſte Aufgipfelung des Formprinzips überhaupt, indem es die innere Befriedigtheit und Geſchloſſenheit der Form zum letzten Prüfſtein der Wahrheit macht; und das iſt es, wogegen ſich das zwar immer formgeſtaltende, aber auch immer formdurchbrechende Leben zur Wehre ſetzt. Die weltanſchauliche Poſition, die dieſe Theorien für das Leben gewinnen, iſt in zwei Richtungen feſtgelegt: es wird von ihm her einerſeits der Mechanismus als kosmiſches Grundprinzip verworfen; er iſt vielleicht eine Technik des Lebens, vielleicht eine Verfallserſcheinung ſeiner. Anderſeits ebenſo die Idee als metaphyſiſche Selbſtändigkeit, als oberſte und unbedingte Leitung oder Subſtanz alles Daſeins. Das Leben will nicht von dem beherrſcht ſein, was unter ihm iſt, aber es will überhaupt nicht beherrſcht ſein, alſo auch nicht von der Idealität, die ſich den Rang oberhalb ſeiner zuſpricht. Wenn ſich dennoch kein höheres Leben dem entziehen kann, ſich unter der Führung der Idee — ſei es als tran-

ſzendenter Macht, ſei es als ſittlicher oder ſonſt wertmäßiger Forderung — zu wiſſen, ſo ſcheint dies jetzt nur dadurch möglich oder dadurch mit einer Chance des Gelingens ausgeſtattet, daß die Ideen ſelbſt aus dem Leben kommen. Es iſt das Weſen des Lebens, ſein Führendes und Erlöſendes, ſein Gegenſätzliches und Siegend-Beſiegtes aus ſich ſelbſt zu erzeugen; es erhält und erhebt ſich gleichſam auf dem Umwege über ſein eigenes Erzeugnis, und daß dieſes ihm gegenüberſteht, ſelbſtändig und richtend — das iſt eben ſeine eigene Urtatſache, iſt die Art, wie es ſelbſt lebt. Die Gegnerſchaft, in die es ſo mit dem Höheren-ſeiner-ſelbſt gerät, iſt der tragiſche Konflikt des Lebens als Geiſt, der natürlich jetzt in dem Maße fühlbarer wird, in dem das Leben ſich bewußt wird, ihn wirklich aus ſich ſelbſt zu erzeugen und deshalb organiſch, unausweichlich mit ihm behaftet zu ſein.

In allgemeinſter kultureller Hinſicht angeſehen, bedeutet dieſe ganze Bewegung die Abwendung von der Klaſſik als dem abſoluten Menſchheits- und Erziehungsideal. Denn die Klaſſik ſteht durchaus im Zeichen der Form, der gerundeten, in ſich befriedigten Geſtaltung, die ſich durch ihre ruhige Geſchloſſenheit als die Norm für Leben und Schaffen weiß. Auch hier iſt gewiß noch

nichts poſitiv Genügendes und Geklärtes an die Stelle des alten Ideals geſetzt. Gerade deshalb zeigt der Kampf gegen die Klaſſik, daß es ſich zunächſt gar nicht um das Aufbringen einer neuen Kulturform handelt, ſondern daß das ſeiner ſelbſt gewiſſe Leben ſich nur von dem Zwang der Form überhaupt befreien will, deſſen hiſtoriſcher Repräſentant die Klaſſik iſt. —

Ganz kurz kann ich mich mit dem Hinweis auf die gleiche Grundtendenz in einer Sondererſcheinung der ethiſchen Kultur faſſen. Mit dem Namen der »Neuen Ethik« bezeichnet ſich eine Kritik der beſtehenden Sexualverhältniſſe, deren Propaganda von einer kleineren Gruppe betrieben, deren Beſtrebungen aber von einer großen geteilt werden. Dieſe Kritik richtet ſich hauptſächlich gegen zwei Elemente der beſtehenden Zuſtände, die Ehe und die Proſtitution. Will man ihr Motiv ganz prinzipiell ausdrücken, ſo iſt es dies: daß das erotiſche Leben ſeine eigenſte, innerſte Kraft und ſinngemäße Richtung den Formen gegenüber durchſetzen will, in die unſere Kultur es im allgemeinen eingefangen und damit in Erſtarrung und Widerſprüche verſetzt hat. Die Ehe, tauſendfach aus anderen als den eigentlich erotiſchen Gründen geſchloſſen, die lebendige Flutung dieſer tauſendfach ent-

weder zur Verſumpfung führend oder ihre Individualiſiertheit an unbiegſamen Traditionen und legalen Grauſamkeiten zerſchellend; die Proſtitution, zu einer faſt legalen Einrichtung geworden, die das Liebesleben des jungen Menſchen in einen entadelten, karikierten, ſeiner tiefſten Natur widerſprechenden Verlauf zwingt — das ſind die Formen, gegen die das unmittelbare und echte Leben hier revoltiert, Formen, die dieſem vielleicht in anderen Kulturverhältniſſen nicht ebenſo unangemeſſen waren, jetzt aber die aus ſeiner letzten Quelle hervorbrechenden Kräfte gegen ſich aufrufen. Unvergleichlich entſchiedener als auf den anderen Kulturgebieten iſt hier feſtzuſtellen, wie wenig dem durchaus poſitiven Grundantrieb zur Vernichtung der Formen bisher die poſitive Neuformung korreſpondiert. Kein Vorſchlag jener Reformatoren wird irgendwie allgemein als ausreichender Erſatz der von ihnen verurteilten Formen empfunden. Der typiſche Kulturwandel: Bekämpfung und Erſatz der veralteten Form durch eine neuaufſtrebende, ſteht hier ganz beſonders weit zurück. Die Kraft, die ſich in die letztere zu kleiden beſtimmt iſt, richtet ſich vorläufig, ſozuſagen hüllenlos, unmittelbar gegen die von dem echten erotiſchen Leben verlaſſenen Formen, ſteht aber damit, den

nun oft betonten Widerſpruch begehend, im Leeren, da das erotiſche Leben, ſobald es irgendwie im Kulturzuſammenhange ſteht, ſchlechterdings einer Geformtheit bedarf. Dennoch ſieht, den früheren Erwägungen entſprechend, nur der oberflächliche Blick hier bloße Zügelloſigkeit und anarchiſche Gelüſte — da auf dieſem Gebiet allerdings die bloße Formloſigkeit ſchon dieſe Aſpekte bietet. In der Tiefe aber, wo ſolche überhaupt vorhanden iſt, liegt es anders. Das echte Leben der Erotik fließt in ganz individuellen Kanälen, und die Oppoſition richtet ſich gegen jene Formen, weil ſie dieſes Leben in allgemeine Schemata einfangen und damit ſeine jeweilige Beſonderheit vergewaltigen. Hier wie in vielen der anderen Fälle iſt es der Kampf zwiſchen Leben und Form, der, weniger abſtrakt, weniger metaphyſiſch, als Kampf zwiſchen Individualiſierung und Verallgemeinerung ausgefochten wird. —

Eine Stimmung innerhalb der gegenwärtigen Religioſität fordert, wie mir ſcheint, die ganz entſprechende Deutung. Ich knüpfe dieſe an die ſeit ein oder zwei Jahrzehnten beobachtete Tatſache, daß nicht wenige geiſtig vorgeſchrittene Perſönlichkeiten ihre religiöſen Bedürfniſſe mit der Myſtik befriedigen. Im ganzen kann man

wohl annehmen, daß all dieſe in den Vorſtellungskreiſen einer der beſtehenden Kirchen aufgewachſen ſind. Indem ſie ſich nun der Myſtik zuwenden, iſt eine doppelte Motivierung unverkennlich. Einmal, daß die Formen, die das religiöſe Leben an objektiven, inhaltlich beſtimmten Bildreihen ablaufen laſſen, eben dieſem Leben nicht mehr genügen; anderſeits, daß deſſen Sehnſucht damit nicht etwa abgetötet iſt, ſondern ſich andere Ziele und Wege ſucht. Für die Verlegung dieſer in die Richtung der Myſtik erſcheint vor allem entſcheidend, daß damit die Feſtumriſſenheit, die Grenzbeſtimmtheit der religiöſen Form aufgehoben iſt. Hier iſt eine Gottheit, die über jede perſonale, alſo ſchließlich doch als partikular empfundene Geſtaltung hinausreicht, hier eine unbeſtimmte Weite des religiöſen Gefühls, das ſich an keine dogmatiſche Schranke ſtößt, und ſeine Vertiefung in eine formloſe Unendlichkeit, hier ſeine Entwicklung aus der Kraftgewordenen Sehnſucht der Seele allein. Die Myſtik ſcheint die letzte Zuflucht der religiöſen Naturen zu ſein, die ſich noch nicht von jeder tranſzendenten Formung löſen können, ſondern — ſozuſagen vorläufig — nur von jeder beſtimmten, inhaltlich feſtgelegten. Die tiefſte Entwicklungsrichtung aber — mag ſie in ſich widerſpruchs-

voll und ihrem Ziele ewig fern ſein oder nicht — ſcheint mir dahin zu drängen, die Glaubensgebilde in das religiöſe Leben, in die Religioſität als eine rein funktionelle Geſtimmtheit des inneren Lebensprozeſſes aufzulöſen, aus der jene emporgeſtiegen ſind und noch immer emporſteigen. Bisher hat der Wandel der religiöſen Kultur ſich in der hier immer aufgezeigten Art vollzogen: daß eine beſtimmte Ausformung des religiöſen Lebens, bei ihrer Entſtehung ſeinen Kräften und Weſenszügen völlig angemeſſen, allmählich in Veräußerlichung und Verengerung erſtarrt und von einer neu aufkommenden Form verdrängt wird, in der die Dynamik und jetzige Gerichtetheit des religiöſen Impulſes wieder unmittelbar lebt; das heißt, es iſt noch immer eine religiöſe Geſtaltung, eine Reihe von Glaubensinhalten, an die Stelle der überlebten getreten. Jetzt aber ſind, für eine jedenfalls ſehr große Zahl von Menſchen, die jenſeitig-realen Gegenſtände des religiöſen Glaubens radikal ausgeſchaltet — ohne daß darum ihr religiöſes Wollen wegfiele. Aber das in dieſem wirkſame Leben, das ſich ſonſt in jenem Aufbringen neuer adäquater Dogmengehalte offenbarte, fühlt ſich in dem ganzen Gegenüber eines glaubenden Subjektes und eines geglaubten Objektes nicht mehr zutreffend

ausgedrückt. In dem Endzuſtand, auf den dieſe ganze innere Umſtimmung hinausſieht, würde Religion ſich als eine Art der unmittelbaren Lebensgeſtaltung vollziehen, gleichſam nicht als eine einzelne Melodie innerhalb der Lebenssymphonie, ſondern als die Tonart, in der dieſe ſich als ganze abſpielt; der Raum des Lebens, ausgefüllt von allen weltmäßigen Inhalten, von Handeln und Schickſal, Denken und Fühlen, würde mit all dieſem durchdrungen ſein von jener einzigartigen inneren Einheit der Demut und der Erhebung, der Spannung und des Friedens, der Gefährdung und der Weihe, die wir eben nur religiös nennen können; und an dem ſo verbrachten Leben ſelbſt würde der abſolute Wert empfunden werden, der dieſem Leben ſonſt von den einzelnen Formungen, in die es ſich faßte, den einzelnen Glaubensinhalten, zu denen es kriſtalliſierte, zu kommen ſchien. Einen Vorklang hiervon, transponiert freilich in die der Myſtik noch letztverbliebene Form, läßt Angelus Sileſius hören, wenn er den religiöſen Wert von aller Fixierung an irgend etwas Spezifiſches löſt und als ſeinen Ort das überhaupt gelebte Leben erkennt:

»Der Heil'ge, wenn er trinkt,
Gefallet Gott ſo wohl
Wie wenn er bet' und ſingt.«

Es handelt ſich nicht etwa um die ſogenannte »diesſeitige Religion«. Denn auch dieſe heftet ſich noch immer an beſtimmte Inhalte, nur daß ſie empiriſch ſtatt tranſzendent ſind, auch ſie kanaliſiert das religiöſe Leben in gewiſſe Formen von Schönheit und Größe, von Erhabenem und lyriſcher Bewegtheit — im Grunde genommen lebt ſie von den verhüllt weiterwirkenden Reſten der tranſzendenten Religioſität, ein unklares Zwiſchending. Hier aber ſteht Religioſität als ein unmittelbarer, jeden Pulsſchlag einſchließender Lebensprozeß in Frage, ein Sein, nicht ein Haben, ein Frommſein, das, wenn es Gegenſtände hat, Glauben heißt, nun aber eine Art iſt, wie das Leben ſelbſt ſich vollzieht, nicht eine Stillung der Bedürfniſſe von einem Außen her — wie der expreſſioniſtiſche Maler ſein künſtleriſches Bedürfnis nicht durch Anſchmiegen an einen Außengegenſtand befriedigt — ſondern es wird ein kontinuierliches Leben aus einer Tiefe heraus geſucht, in der es ſich noch nicht in Bedürfnis und Erfüllung zerlegt hat und alſo keinen »Gegenſtand« braucht, der ihm eine beſtimmte Form vorſchriebe. Das Leben will ſich unmittelbar als religiöſes ausſprechen, nicht in einer Sprache mit gegebenem Wortſchatz und vorgeſchriebener Syntax. Mit einem nur anſcheinend paradoxen

Ausdruck könnte man ſagen: die Seele will ihre Gläubigkeit bewahren, während ſie den Glauben an alle beſtimmten, vorbeſtimmten Inhalte verloren hat.

Dieſe Gerichtetheit religiöſer Seelen, die oft in Anſätzen, wunderlicher Unklarheit, ſich ſelbſt mißverſtehender, rein negativer Kritik fühlbar iſt, begegnet nun freilich jener tiefſten Schwierigkeit: daß das Leben in dem Augenblick, in dem es als geiſtiges zu Worte kommt, dies eben doch nur in Formen kann, in denen allein auch ſeine Freiheit wirklich zu werden vermag, obgleich ſie in demſelben Akt auch die Freiheit beſchränken. Gewiß iſt Frömmigkeit oder Gläubigkeit eine Verfaſſung der Seele, die mit ihrem Leben ſelbſt gegeben iſt und es auch dann in beſtimmter Weiſe färben würde, wenn ihr nie ein religiöſer Gegenſtand gegeben würde — wie eine erotiſche Natur ihren Charakter als eine ſolche immer bewahren und bewähren müßte, ſollte ſie auch nie ein für ſie liebenswertes Individuum treffen. Dennoch iſt es mir zweifelhaft, ob nicht der Grundwille eines religiöſen Lebens unvermeidlich eines Objektes bedarf, ob jener rein funktionelle Charakter, ſeine an ſich formloſe, nur das Auf und Nieder des Lebens überhaupt färbende, weihende Dynamik, die jetzt

den definitiven Sinn ſo vieler religiöſer Bewegtheiten zu bilden ſcheint, nicht ein bloßes, eigentlich ideell bleibendes Zwiſchenſpiel iſt, der Ausdruck einer Lage, in der die beſtehenden religiöſen Formen von dem religiöſen Innenleben durchbrochen und verworfen werden, ohne daß es neue an deren Stelle ſetzen könnte; wobei denn hier wie anderswo die Vorſtellung entſteht, dieſes Leben könne überhaupt ohne Formen von eigenen objektiven Bedeutungen und Forderungsrechten, und mit dem bloßen Ausſtrömenlaſſen ſeiner von innen vorbrechenden Kraft auskommen. Jene Unmöglichkeit, die kirchlich überlieferten Religionen noch länger zu bewahren, während der religiöſe Antrieb aller »Aufklärung« zum Trotz weiterbeſteht (da dieſe der Religion nur ihr Kleid, aber nicht ihr Leben rauben kann) — gehört zu den tiefſten inneren Schwierigkeiten unzähliger moderner Menſchen; die Steigerung dieſes Lebens zu einem völligen Selbſt-Genügen, die Verwandlung gleichſam des Tranſitivums Glauben in ein Intranſitivum iſt ein beſtechender Ausweg, der aber vielleicht auf die Dauer in keinen geringeren Widerſpruch verwickelt.

So offenbart ſich an all dieſen und noch mehreren Erſcheinungen der Konflikt, in den ſich

das Leben nach ſeiner Weſensnotwendigkeit begibt, ſobald es im weiteſten Sinne kulturell iſt, das heißt entweder ſchöpferiſch oder Geſchaffenes ſich aneignend. Dieſes Leben muß entweder Formen erzeugen oder ſich in Formen bewegen. Wir *ſind* zwar das Leben unmittelbar und damit iſt ebenſo unmittelbar ein nicht weiter beſchreibliches Gefühl von Daſein, Kraft, Richtung verbunden; aber wir *haben* es nur an einer jeweiligen Form, die, wie ich ſchon betonte, im Augenblick ihres Auftretens ſich einer ganz anderen Ordnung angehörig zeigt, mit Recht und Bedeutung eigener Provenienz ausgeſtattet, einen übervitalen Beſtand behauptend und beanſpruchend. Damit aber entſteht ein Widerſpruch gegen das Weſen des Lebens ſelbſt, ſeine wogende Dynamik, ſeine zeitlichen Schickſale, die unaufhaltſame Differenzierung jedes ſeiner Momente. Das Leben iſt unlöslich damit behaftet, nur in der Form ſeines Widerſpiels, das heißt in einer *Form* in die Wirklichkeit zu treten. Dieſer Widerſpruch wird kraſſer und ſcheint unverſöhnlicher in dem Maße, in dem jene Innerlichkeit, die wir nur Leben ſchlechthin nennen können [1]), ſich in ihrer ungeformten Stärke geltend

[1]) Weil das Leben das Gegenſpiel der Form iſt, erſichtlich aber nur das irgendwie Geformte mit Begriffen beſchreiblich

macht, in dem anderſeits die Formen ſich in ihrem ſtarren Eigenbeſtand, ihrer Forderung unverjährbarer Rechte als der eigentliche Sinn oder Wert unſerer Exiſtenz anbieten, vielleicht alſo in dem Maße, in dem die Kultur gewachſen iſt.

Hier will alſo das Leben etwas, was es gar nicht erreichen kann, es will ſich über alle Formen hinweg in ſeiner nackten Unmittelbarkeit beſtimmen und erſcheinen — allein das durchaus von ihm beſtimmte Erkennen, Wollen, Geſtalten kann nur die eine Form durch die andere, niemals aber die Form überhaupt durch das Leben ſelbſt, als das der Form Jenſeitige, erſetzen. Alle jene leidenſchaftlich ſtürmenden oder ſich langſam vorarbeitenden Angriffe gegen die Formen unſerer Kultur, die klarer oder verhüllter gegen

---

iſt, ſo iſt der Ausdruck Leben in dem hier gemeinten, ganz fundamentalen Sinne von einer gewiſſen Unſchärfe, logiſchen Undeutlichkeit nicht zu befreien. Denn das Weſen des vor oder jenſeits aller Form gelegenen Lebens wäre verleugnet, wollte und könnte man eine begriffliche Definition davon bilden. Es iſt ihm als bewußtem Leben nur gegeben, in ſeiner Bewegtheit ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu werden, ohne den vermittelnden Umweg über die Schicht der Begrifflichkeit, die mit dem Reich der Formen zuſammenfällt. Daß das Weſen der Sache ſo die Ausdrucksmöglichkeit begrenzt, ſetzt die Klarheit jenes prinzipiellen weltanſchaulichen Antagonismus nicht herab.

dieſe die Kraft des Lebens eben nur als Leben und weil es Leben iſt, einſetzen, ſind Offenbarungen des tiefſten inneren Selbſtwiderſpruches des Geiſtes, ſobald er ſich zur Kultur entwickelt, das heißt ſich in Formen dartut. Und es will mir allerdings ſcheinen, als ob von allen geſchichtlichen Epochen, in denen dieſer chroniſche Konflikt ſich zum akuten geſteigert hat und die ganze Breite der Exiſtenz zu erfaſſen ſuchte, noch keine ihn ſo deutlich wie die unſere als ihr Grundmotiv enthüllt hätte.

Aber es iſt auch ein ganz philiſtröſes Vorurteil, daß alle Konflikte und Probleme dazu da ſind, gelöſt zu werden. Beide haben in Haushalt und Geſchichte des Lebens noch andere Aufgaben, die ſie, unabhängig von ihrer eigenen Löſung, erfüllen, und ſie ſind deshalb keineswegs umſonſt geweſen, auch wenn die Zukunft nicht den Konflikt durch ſeine Schlichtung, ſondern nur ſeine Formen und Inhalte durch andere ablöſt. Denn freilich machen all jene erörterten problematiſchen Erſcheinungen uns bewußt, um wie vieles zu widerſpruchsvoll das Gegenwärtige iſt, um bei ihm ſtehen zu bleiben — dem Maße nach zweifellos auf einen fundamentaleren Wandel hinweiſend, als wenn dieſer nur die Umbildung einer beſtehenden Form in eine neu empor-

drängende beträfe. Denn kaum je erſcheint in dem letzteren Falle die Brücke zwiſchen dem Vorher und dem Nachher der Kulturformen ſo ganz abgeriſſen wie jetzt, ſo daß nur noch das an ſich formloſe Leben zu bleiben ſcheint, um ſich in die Lücke zu ſtellen. Ebenſo zweifellos aber treibt es auf jenen typiſchen Kulturwandel hin, auf die Schöpfung neuer, den jetzigen Kräften angepaßter Formen, mit denen aber nur — vielleicht langſamer bewußt werdend, den offenen Kampf länger hinausſchiebend — ein Problem durch ein neues, ein Konflikt durch einen anderen verdrängt wird. Damit aber erfüllt ſich die echte Vorzeichnung des Lebens, das ein Kampf in dem abſoluten Sinne iſt, der den relativen Gegenſatz von Kampf und Frieden umgreift, während der abſolute Frieden, der vielleicht dieſen Gegenſatz ebenſo einſchließt, das göttliche Geheimnis bleibt.

DEC 09 1986

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
305 De Neve Drive - Parking Lot 17 • Box 951388
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90095-1388
Return this material to the library from which it was borrowed.

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 453 074 7

UC IRVINE LIBRARIES
3 1970 02196 6210

Universit
South
Libra